

Molnár Attila Károly

DEMOKRÁCIÁK ÉS UTÁNA

„sem vétkeinket, sem vétkeink orvoslását nem vagyunk képesek elviselni”
(Titus Livius)

1989 óta úgy tudjuk Fukuyamától, hogy „az emberiség ideológiai evolúciójának végpontja az egyetemessé vált liberális demokrácia”.¹ Ezzel szemben kétszáz évvel korábban az Egyesült Államok egyik alapító atyja, második elnöke azt írta, hogy „demokrácia nem létezett és nem is létezhet”.² Melyik amerikainak higgyünk? Ha nem létezhet a demokrácia, akkor hogyan győzhetett a liberális demokrácia? Az ellentmondás talán feloldható azzal, hogy Fukuyama a liberális demokrácia evolúciós győzelméről beszélt, némi szociáldarwinista tónussal. A demokratáktól pedig sokszor hallottuk, hogy bármilyen jelző a demokrácia előtt fosztóképző, így a népi vagy szocialista demokrácia nem volt igazi demokrácia. Tehát a következő demokratáknak most amellet kell érvelniük, hogy a jelenlegi hivatalos rezsim, a liberális demokrácia nem teljes, nem igazi demokrácia, bár természetesen a létező világok legjobbika. De mi az, ami győzött?

A „demokrácia a legjobb államforma”,³ bármilyen alternatívája diktatúra, a demokrata jó ember, a nem demokrata nem az. Azonban annyiféle intézményes megoldás van a demokráciákban – monarchiák és köztársaságok, elnöki és parlamenti rendszerek, egy- és kétkamarás országgyűlések stb. –, hogy ezek alapján biztosan nem tudjuk meg, mi a demokrácia. A ma talán leginkább népszerű demokrácia-önértelmezés a deliberatív. Ez elsősorban értelmiségi eszmény, a demokráciát olyanak véli, mint amilyenként önmaga világát idealizálja. Úgy gondolja, a politika racionális diskurzuson alapul, hiszen szerinte a racionális diskurzus nem manipulatív, nem képmutató és kizár minden kényszert. Úgy gondolja, az értelmes, szabad és egyenlő polgárok a törvényeket és intézményeket univerzálisan racionális, tehát univerzális érvekkel védik vagy bírálják, és előbb-utóbb szabadon megegyeznek, konszenzusra jutnak. Csakhogy a demokrácia értelmiségi klubként való idealizálásával az a nehézség, hogy ingatagok az episztemológiai (létezik univerzális ész, ami mindenki számára elérhető; az egyes állítások megalapozhatóak stb.), a morális (minden résztvevő őszinte és jó szándékú) és a demokratikus előfeltevései (a racionálisan megalkotott konszenzus a demokratikus értékeket fogja támogatni). Inkább csak vágyak, hiszen az értelmiségi világ működése sem írható le e három előfeltevessel.

¹ Francis FUKUYAMA: *The End of History?*, *The National Interest* 1989. nyár. (A tudós legújabb könyvét tárgyaló recenziót lásd lapszámunk 120–125. oldalain. *A Szerk.*)

² John ADAMS: *Works*, IV., Boston, 1851, 210.

³ Ronald INGLEHART – Chris WELZEL: *Modernization, Cultural Change and Democracy*, Cambridge UP, New York, 2005, 253.

Az alábbiakban a demokrácia két ideáltípusáról lesz szó. Mindkettő azon alapul, hogy a magukat egyenlőnek feltételező és maguknak szabadságot igénylő emberek rendezése együttélése probléma, amelyre valamilyen megoldást kell és – szerintük – lehet is találni. Az egyik, amit kontinentálisnak nevezek, a rousseau-i megoldás, és alapvetően a francia forradalomra alapul. A másik, az 1989-ben magát győztesnek kihirdető modell az amerikai, a liberális demokrácia, amely pedig folyamatos gazdasági növekedéssel és politikai társulásból kizárt *perioikosz*okkal oldaná meg a problémát – ezért lesz a gazdasági stagnálás vagy lassulás ez utóbbiban politikai probléma. Természetesen a két ideáltípus a gyakorlatban keveredik, de a győztes liberális demokrácia a Rousseau-félétől eltérő eredetű és eltérő gyakorlatú elképzelés.

*

Egészen a 18. század közepéig élt a feltételezés, hogy vagy a *hierarchia* vagy a káosz értelemben használt *anarchia* az emberiség két választása. Arisztotelész tanítását – miszerint a „vezetés és engedelmeskedés” szükségszerű és hasznos, és „mindjárt a születés pillanatában különvlik az alárendelt elem a vezetőtől” (*Politika* 1254a–b) – az eretnek mozgalmak kezdték ki a feltételezett egyenlőségre hivatkozva, majd Münzer mozgalma szándékolatlanul igazolta azt. Az egyenlőséget hirdető mozgalmaknak nem sikerült rendet tartaniuk.

Kérdés: az egyenlők világában, hierarchia nélkül lehetséges-e rendezett, békés élet? Hobbes premodern választ adott rá: az egyenlők világa hierarchia nélkül szerinte káoszhoz vezet, az „ember embernek farkasa” állapotához, amikor az emberi élet „magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid”.⁴ Hobbes következtetése nem modern: az egyenlőség feltételezéséből arra a következtetésre vezette olvasóit, hogy az egyenlő embereket csak az erőszakot alkalmazó autoritás képes rendben tartani. (A *Leviathan* közkezen forgó magyar fordítása kerüli mind az *autoritás*, mind pedig annak magyar megfelelője, a *tekintély* szó használatát a nevezetes 16. fejezetben.) Az egyenlőség a hierarchia hiánya, ahonnan vagy kiemelkedni, vagy elszökni remélnék az emberek. Mivel az engedelmességnek és parancsadásnak semmilyen alapja nincs, csak az erőszak és kényszer tarthat itt rendet Hobbes szerint.

Miért van ez így?

A *Leviathan*, a Szent Ágoston-i *Az Isten Városa* (*Civitas Dei* vagy *De Civitate Dei* [*Az Isten Városáról*]) óta a legfontosabb politikai mű a büszkeségről és a büszkék királyáról szól (*ambitionis Elenchus*). A lázadó, ambiciózus ember megbecsülésre vágyik, a többiek megbecsülésére, akik szintén erre törekcszenek, és akik csak vetélytársaiktól kaphatják meg azt, amire leginkább vágnak: a megbecsülést. Így az emberek arra kényszerülnek, hogy együtt éljenek vetélytársaikkal, míg a pozicionális jószágért, a megbecsülésért egymással küzdenek. Ugyanis a megbecsülés csak a kiemelkedőnek jár. Így nem lehet mindenkié: a megbecsülés

⁴ Thomas HOBBS: *Leviatán* [*Leviathan*, 1651], ford. Vámosi Pál, Magyar Helikon, Budapest, 1970, 109. Alford szerint a mai emberek zöme a demokráciát a hobbesi természeti állapothoz hasonlóan érzékeli, ahol ember embernek farkasa, és vagy győzől, vagy legyőzönek (C. Fred ALFORD: *Rethinking Freedom*, Palgrave Macmillan, New York, 2005).

csülés megoszthatatlan. Megszerezhető és elveszíthető, azaz nem tartós, nem végleges, folyamatos készenlétet, figyelmet igényel, és a csalódás lehetősége állandóan Damoklész kardjaként lóg a feje fölött. Ezzel magyarázható a modern, egalitárius ember kettőssége: törekvő, magabiztos, de ugyanakkor szorong.

Hobbes korának egyik fontos témája volt a *vanitas*, amely a keresztény hagyományban a lázadáshoz, az áteredő bűnhöz kapcsolódott. Ez a hiúság sarkallta Ádámot és Évát a bűnbeesésük után arra, hogy mezítelenségük szégyenét elrejtsek az Úr elől. Hiúságát, a megbecsülés iránti vágyát (a felette álló utánzásának vágyát) az ember szépsége, gazdagsága vagy esze révén törekedett kielégíteni. Ezért sem bízott Hobbes abban, hogy az ész képes megoldani a hiúságból eredő konfliktusokat. Ugyanis az emberek jellemzően a véleményükre és az eszközre is hiúak, ezért nem egyeznek meg még matematikai kérdésekben sem. A *Leviathan* szerint még az értelem, sőt a matematikai értelem is téved, még a professzor is, ezért keveredünk elszámolási vitákban, és ekkor is döntőbírárt kell keresniük az embereknek. Még az értelem is kíván értelmező autoritást,⁵ vagyis az értelem sem nem ön-felhatalmazó, sem nem kényszerítő a gyakorlatban. „Aligha van olyan elv Isten imádata vagy a humán tudományok terén, amiből ne támadhatna ellentét, széthúzás, sértegetés és lassanként háború. Ez nem az elv hamissága miatt történik, hanem az emberek hajlama miatt, akik önmaguk számára bölcsnek tűnnek, és ugyanilyennek kívánnak látszani a többiek előtt is. Bár az ilyen ellentét létrejötte nem akadályozható meg, mégis korlátozható a főhatalom által” – írta Hobbes.⁶ A *vanitas* jelen van az emberek saját értelmükben, nézeteikben való megingathatatlan magabiztosságában is. A ragaszkodás az önítélthez a hiúság eredménye és az együttélés problémája: „ha minden ember a saját véleményét követi, szükségszerűen viták keletkeznek köztük, számtalan és eldönthetetlen, amiből [...] először gyűlölet, majd veszekedés és háború lesz, és így mindenféle béke és társas élet megszűnik”.⁷ Éppen a vitázók hiúsága miatt nem vezet semmivel sem könnyebben konszenzusra a racionális vita, mint Akhilleusz és Paris vitája Trója falai alatt.

Hobbes a Kalliklész-féle emberből vagy a Szent Ágoston-i *civitas terrena* bűnös emberéből indult ki, aki az ellenséges világban csak úgy tartja lehetségesnek a boldogulást, ha csak magával törődik és a lehető legerősebb lesz; hedonista, mivel számára az élvezet önmege erősítés, a mások felett bírt hatalmának folytonos megerősítése. A szabadság a

⁵ „[...] még a tanárok is gyakran tévednek, és helytelenül számolnak, ugyanúgy a gondolkodás más területein a legtehetségesebb, legfigyelmesebb és leggyakorlottabb emberek is tévednek, és helytelen következtetésre jutnak. Nem azért mintha az értelem nem volna mindig helyes értelem, mint ahogy a számtan is biztos és tévedhetetlen művészet, hanem mert nincs olyan ember vagy embercsoport, amelynek értelme a gondolkodást biztossá tehetné [...] Ha egy elszámolás körül vita támad, a feleknek saját jószántukból a helyes értelmezés végett [...] döntőbírónak vagy bírónak értelmét kell igénybe venniük”. (HOBBS: *Leviatán*, 37.)

⁶ Thomas HOBBS: *De Cive* [1642], Clarendon Press, Oxford, 1983, 179–180.

⁷ *Uo.*, 364–365. „Ezekben a dolgokban a magán ítéletek eltérhetnek és vitát kelthetnek. Némelyek azt mondják a közös mérce a helyes értelem, akikkel egyet kellene értenem, ha található lenne olyan dolog *in rerum natura*. De rendszerint azok, akik a helyes értelem alapján kívánnak egy vitát eldönteni, a sajátjukra gondolnak. De mivel helyes értelem nincs, ezt bizonyosan valaki vagy valakik értelem kell helyettesítse, azé az emberé vagy embereké, akiké a főhatalom.” (Thomas HOBBS: *The Elements of Law Natural and Politic*, Oxford UP, Oxford, 1994, 180–181.)

zsarnokság (autokrata) igényét jelenti, hogy a világot a maga kénye-kedve szerint alakítsa, s ehhez pénzre és hatalomra van szüksége. Cicero paradoxona szerint: *Quid est enim libertas? Potestas vivendi, ut velis* [Mert miben is rejlik a szabadság? Abban, hogy úgy élhatsz, ahogyan csak akarsz]. Ez a szabadság azt a képességet jelenti, hogy valaki bármit megszerezhet, amire vágyik. Vagy pedig a szabadság a többiek beavatkozásától való mentességet jelent – a teljes remetei magányt vagy korlátozottabban a magánéletet. „Mindabban, ami csak reá vonatkozik, uralkodó marad”.⁸ Mindenféle függés beavatkozást jelent, a szabadság csorbulását.

Szent Ágoston óta a hiúság, az ambíció az Istentől elfordult, lázadó ember tulajdonsága, csak a társas életre gyakorolt hatása értelmezéseiben vannak eltérések.

A demokratikus szabadság a tekintélyegyenlőség, ez teszi lehetővé a kiemelkedést és megkívánja a konfliktust, ha valaki a többiek megbecsülésére vágyik, ugyanis a megbecsülés sem születés, sem bármi más alapján nem jár automatikusan. A verseny azonban győzteseket és veszteseket szül, az előbbieket helyzete sem nem biztos, sem nem tartós, az utóbbiak pedig folyton feszültséget teremtenek az egyenlőség világában. Ennek következménye, hogy egyenlőtlenlégek folytonosan keletkeznek az egyenlők világában, de hierarchiák sosem. A demokratikus ember sem az egyenlőséget, sem az egyenlőtleniséget, sem az alávetettséget nem képes elviselni.⁹ Az egyenlőséget feltételező, urat el nem ismerő ember ezért vagy főnök akar lenni, vagy elszökni a társas életből az egyenlők versenyétől mentes zavartalanságba.

*

A kérdés az, hogy a Leviathan kényszere nélkül az ambiciózus, kitűnni vágyó egyenlők képesek-e együtt élni. Ha nem, akkor a rend csak a szabadság és az egyenlőség felmondásával tűnik lehetségesnek.

A *Leviathan* megírását követező másfél évszázadban az abszolút monarchia volt a leg-sikeresebb politikai megoldás. Arra a problémára, hogy az egyenlő szabadok élhetnek-e rendben kényszer és a nyílt hierarchia (engedelmességigény) nélkül, a demokrácia volt Rousseau válasza, és ez lett egyre inkább a következő évszázadok politikai eszménye és „tudományos” előfeltevése. A demokrácia reménye az, hogy nem kell a biztonságért cserébe feladni a szabadságot és az egyenlőséget, elég átértelmezni. A rousseau-i változatban a kollektivitásunk tagjainak láthatjuk a többiekét, a Tocqueville által leírt amerikaiában legyőzendő ellenfeleknek.

Szemben az elterjedt Rousseau-képpel, mely szerint „az ember természettől fogva jó, szereti az igazságot és a rendet”, és „az emberi szívben nincs eredendő elvetemeltség”, „a természet első rezdülései mindig becsületesekek”,¹⁰ a szabad ember jellemzője – a

⁸ Alexis de TOCQUEVILLE: *Az amerikai demokrácia*, Európa, Budapest, 1993, 102.

⁹ Lásd *Uo.*, 888.

¹⁰ Jean-Jacques ROUSSEAU: *Értekezések és filozófiai levelek*, Európa, Budapest, 1978, 655. Az „ember természettől fogva jó [...] mindaddig, amíg valami tőle idegen dolog meg nem rontja, s ha az emberek rosszak, amire nagy fáradsággal sikerült megtanítaniuk engem, úgy rosszaságuk máshonnét, nem belőlük ered”. (*Uo.*, 665.)

Társadalmi szerződéssel egy időben írt Emil szerint – a környezet uralása, a mások fölé kerekedés vágya – azaz, a Szent Ágoston-féle bűnös ember.¹¹ A későbbi és erősen senecai hangulatú *A magányos sétáló feljegyzései* szerint pedig a szabadság a többiektől való menekülést jelenti. A *Társadalmi szerződés* az Emil emberképére adott, de az Emil-belitől eltérő válasz.

Rousseau a második *Értekezés*ben a hiúsága miatt vetélkedő embert a társas étellel magyarázta, az ismert társas élet önmagában problémaforrás – amit csak a *Társadalmi szerződés*ben leírt demokrácia oldana meg¹² –, ugyanis az emberi gonoszság forrása a függő helyzet: a jó természetű embert a haladás rontotta meg. „Az emberek rosszak [...] mindazonáltal az ember természettől fogva jó [...] mi ronthatta meg hát ennyire, ha nem az alkatában végbement változások, ha nem a haladás, amire jutott, a tudás, amire szert tett?”¹³ A kölcsönös függés alakította ki a képmutatást.¹⁴ A tökéletesedés képessége hatására miközben társas lett az egyén, gonosszá is lett.¹⁵ Ugyanis a társas élet terméke a becsvágy, a többiek által való elismerésnek vágya: a „heves kívánság, hogy a viszonylagos siker terén magasabbra emelkedjenek nem annyira valós szükségletből, mint inkább azért, hogy fölébe kerekedjenek a többieknek”.¹⁶ A társas élet és emberi tökéletesedés eredménye a versengés és a vele járó erkölcsi romlás. A második *Értekezés*ben a civilizált embereket úgy írta le Rousseau, mint az *Emil*ben a még érintetlen gyermeket: mások legyőzésére törekvőként. Rousseau leírása szerint a többiek megbecsülése utáni vágy, miként azt Hobbes *Leviathan*jából is megtudhatjuk, végtelen harcokhoz vezet.

¹¹ „Természetes hajlama az embernek, hogy mindent a magáénak tekint, ami a hatalmában van [...] a világegyetem tulajdonosának hiszi magát. Minden embert rabszolgának tekint, s amikor végül kénytelenek vagyunk valamit megtagadni tőle, ő, aki ha parancsol, mindent lehetségesnek tart, a visszautasítást lázadásnak minősíti. Minden indoklás [...] nem egyéb, mint ürügy az ő szemében. Mindenben csak rosszindulatot lát, a feltételezett méltánytalanság érzése elkeseríti, mindenkit meggyűlöl, felháborodik minden ellenkezésen, és soha nem lesz benne köszönet az engedékenységet [...] Zsarnok ez [...] Hiába igyekezett mindenki a kedvükben járni. Mivel kívánságaikat még jobban felfokozta, hogy könnyűszerrel teljesítették, makacsul ragaszkodtak képtelen dolgokhoz, de mindenütt csak ellentmondásokba, akadályokba, kínba, fájdalomba ütköztek. Mindig szitkozódtak, mindig lázadtak, mindig dühöngtek. Sírással és panaszkodással töltötték napjaikat [...] Nincsenek tisztában sem helyzetükkel sem erejükkel.” Jean-Jacques ROUSSEAU: *Emil, avagy a nevelésről*, Papyrusz Book, Budapest, 1997, 46–47. Vö. Platón: *Állam* 309–316 és 359.

¹² Bernard YACK: *The Longing for Total Revolution. Philosophical Sources of Social Discontents from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton UP, Princeton, 1986.

¹³ ROUSSEAU: *Értekezések*, 169.

¹⁴ „Az ember kénytelen volt a személyes előnyök kedvéért másnak mutatkozni, mint ami. Valaminek lenni és valaminek látszani két teljesen különböző dologgá vált, s ez a különbség hozta létre a tolakodó fényűzést, a csaló ravaszsgót s mindama bűnököt, amelyek ezek kíséretében föllépnek. Másfelől, a szabad és független lényt, aki az ember volt valaha, új szükségleteinek sokasága úgyszólván az egész természetnek kiszolgáltatta, s kivált a többi embernek, akiknek bizonyos értelemben akkor is a rabszolgája lesz, amikor az urukká válik [...] szüntelenül azon kell iparkodnia, hogy érdekeltté tegye őket tulajdon sorsában, s úgy intézze, hogy megtalálják valóságos vagy vélt hasznukat, miközben neki hajtának hasznot. Így aztán egyesekkel szemben csalárd és ravasz lesz, másokkal szemben zord és erőszakos, s mindenkit rá fog szedni, akire szüksége van, hacsak ne sikerül félelmet ébresztenie benne.” (Uo., 134–135.)

¹⁵ Uo., 120.

¹⁶ Uo., 135.

„Mihelyt az emberek kezdtek méregetni egymást, és szellemükben kialakult a tekintély fogalma, valamennyien jogot formáltak rá, és többé senki sem veszhette el büntetlenül [...] a sértett fél az egészben gyakran elviselhetetlenebbnek látta a személyének szóló megvetést magánál a bajnál, mely a sérelemből származott. Így aztán, minthogy mindenki ahhoz mérten torolta meg a vele szemben tanúsított megvetést, hogy mennyire becsülte magát, a bosszú szörnyű lett, az emberek pedig vérszomjasak és kegyetlenek.”¹⁷

A társas élet termeli a hiúságot.¹⁸ Az ember elismerésre vágyik, „jólesik neki, hogy ő is helyet [pozíciót] tölt be, hogy számba veszik, hogy valamire tartják”.¹⁹ A *magányos sétáló feljegyzései* szerint a társas világ látszat-világ, hamis és csalóka (a pénzre és a hírnévre törek-szenek ott). Az *Emil* és a második *Értekezés* szerint azonban ez a kölcsönös függés a szolgáltság és egyenlőtlenség forrása. A „vadember önmagában él, a társas ember mindig kívül önmagán és csak a többiek véleményében képes élni, úgyszólván csak az ő ítéletükből szerez tulajdon létezéséről [...] mindent látszattá változtat, s így álca és játék lesz minden, a becsület, a barátság, az erény, gyakran még a bűn is [...] mindig másoktól kérdezzük, hogy mik vagyunk, soha nem merjük önmagunknak feltenni a kérdést”.²⁰ A korrump európai emberre jellemző, hogy a „közmegebecsülés az egyedüli jó, amire valamennyien törek-szenek”.²¹

Nem a hatalom ront meg, hanem a többiek csodálatának keresése. Nem a szegénység korrumpál, hanem az önszeretet teszi ezt. Az önszeretet (amikor másokkal kezdi összehasonlítani magát az ember) társul az irigységgel, hiúsággal, ambícióval, bosszúval és a büszkeséggel.²²

Élhet-e az ilyen ember szabad egyenlők rendezett világában? A *társadalmi szerződésről* szerint a megoldás egy sajátos politikai társulás, a demokrácia. A Rousseau-féle demokráciában a megoldás a jószándékú manipuláció, az emberalakítás. A kormányzottak olyan kormányzása, hogy azokban ne keltse fel a kormányzottság érzetét. A *Társadalmi szerződés* a politikai társulást vallási jellegűként írja le, az utolsó fejezete pedig nyíltan a politikai vallás igénye és az egyedül elfogadhatósága mellett érvel. Rousseau megoldása a visszatérés az *universitas fidelium*hoz, a politikai társadalom egyházként történő felfogásához. Sem az anarchikus (szereteten vagy éssen), sem a kényszeren alapuló rendben nem bízott; sem a spontán konszenzusban, sem a meztelen kényszerben. Lehet-e a rendet az egyének beleegyezéseként értelmezett legitimációhoz kötni? „Ha az erőnek engedelm-skedünk, akkor nincs szükség a kötelességre, ha pedig az erő már nem kényszerít rá, hogy engedelmeskedjünk, akkor a kötelesség sem írja elő.”²³

Lehetséges-e a kényszermentesség, a legitimáció, amikor a magán és a köz nem esik egybe? Ugyanis a „vak tömeg mely gyakran nem is tudja, mit akar, mert ritkán tudja, mi jó neki, véghez tud-e vinni olyan nehéz vállalkozást, amilyen a törvényhozás? [...] Arra

¹⁷ *Uo.*, 129.

¹⁸ Lásd ROUSSEAU: *Emil*, 247.

¹⁹ *Uo.*, 108. Vö. ROUSSEAU: *Értekezések*, 134.

²⁰ ROUSSEAU: *Értekezések*, 156.

²¹ *Uo.*, 53.

²² Ruth W. GRANT: *Hypocrisy and Integrity*, University of Chicago Press, 1987.

²³ ROUSSEAU: *Értekezések*, 471.

kell törekedni, hogy olyannak lássa a dolgokat, amilyenek valójában, néha pedig olyan-
nak, amilyenek mutatkoznia kell előtte; rá kell vezetni a helyes útra, amelyet keres, meg
kell óvni a magánérdek kísértéseitől, közelebb kell vinni hozzá, ami térben és időben
távol esik, s a jelenvaló, kézzelfogható előnyök csábítását ellensúlyozni kell a távolabbi
és rejtett veszélyek bemutatásával". Ezért „vezetőre van szüksége”,²⁴ aki nemcsak felis-
meri az általános akaratot, mindenki távoli javát, de képes is az erre irányuló cselekvésre
rávenni valamiképp a polgárokat. A rend nem is a magánérdekeken, a spontán koope-
ráción, de nem is a kényszeren alapul, hanem a vezetésen. A vezetőnek (a törvényho-
zónak) a demokráciában az a feladata, hogy a természeti állapothoz hasonlatos helyzetet
teremtse, ahol szabadok és egyenlők voltak az emberek, és nem volt magánérdek, így
önzés sem. A népszuverenitás kívánja meg és eredményezi ezt az erkölcsi változást. Az
időhorizont korlátozottsága, az eltérő egyéni preferenciák és a nem feltétlenül kedvező
következmények miatt a kényszer alternatívája az egyéni megszüntetése a *Társadalmi szer-
ződés* szerint. (Nem lehet mindenkit lefizetni, mint Emillel tette a kertész. Az *Emil* úgy
magyarázza el a társadalmi szerződést, hogy Robert, a kertész csak akkor őrizheti meg
a földjét, ha ad belőle valamennyit Emilnek: ez a társadalmi szerződésük. Emilt meg
kell venni, hogy tisztelje a tulajdont: ha adsz a tiedből, a maradékodat tiszteletben tar-
tom.²⁵) A törvényhozó feladata az, hogy megszüntesse a sokféleséget és a belőle fakadó
problémákat, az ambícióból fakadó konfliktusokat, amivel megszűnik a versenyből faka-
dó kényszer igénye. (Rousseau demokráciájában marad kényszer, de nem a veszteséivel
szemben kell alkalmazni, hanem az általános akarral nem azonosulókkal szemben.)

Bár a törvényhozó „tervező”, a „gép feltalálója”, de a hatása semmiképpen nem raci-
onális. Nem meggyőz, hanem rávesz. E „rendkívüli ember” alkotja meg a köztársaságot,
amely feladatnak „semmi köze az emberi világhoz”.²⁶ Mivel „sem erőre, sem érvekre
nem támaszkodhat, ezért okvetlenül valamilyen másfajta tekintélyre kell hagyatkoznia,
amely erőszak nélkül is magával ragad és rábeszélés nélkül is meggyőz [...] ennél fog-
va [a polgárok] szabad elhatározásukból engedelmeskednek és engedelmesen hordják a
közüdv igáját”. Mindennek a titka a törvényhozó „kiváló lelke”, ami „valóságos csoda”
és ami „igazolja küldetését”.²⁷ A társadalom megalapítása lényegében vallásalapítás, az
universitas fidelium megalapítása, ezért is írta később, hogy „A szó igazi értelmében vett de-
mokrácia soha nem létezett. És nem is fog létezni soha [...] Ha volna nép, amely csupa
istenekből állna, az a nép demokratikus kormányzat alatt élne. Az embereknek azonban
nem való ilyen tökéletes kormányzat.”²⁸ A törvényhozónak az a feladata, hogy átalakítsa
az ember természetét, megtérítse őket.²⁹

Az ambícióból eredő problémát Rousseau nem az egyéni kalkulációkon alapuló
szerződéssel remélte megoldani, hanem a vallásban és a vallásalapító csodás, rendkívüli

²⁴ *Uo.*, 503.

²⁵ ROUSSEAU: *Emil*, 56.

²⁶ ROUSSEAU: *Értekezések*, 505.

²⁷ *Uo.*, 506–507. (A fordításon módosítottam.)

²⁸ *Uo.*, 532.

²⁹ Lásd *Uo.*, 504.

lelkében bízott. Nem pusztán arról van szó, hogy az általános akarat gondolata az isteni akarat lefordítása teológiából a politikába. Hanem arról, hogy a rend és szabadság társadalma nem lehet meg a vallás nem racionalizálható hatása nélkül. A platonikus keresztény hagyományt szekularizálta Rousseau: a jó rend és a jó ember együtt járnak, az isteni törvényhozó pedig egy lépésben képes a kettőt megalkotni, az embert átváltoztatni. Az átváltoztatás lényege az én megszüntetése: „Az ént egy közös egységbe kebelezik olyannyira, hogy egyik egyed se higgye többé magát egynek, hanem az egység részének, és ne legyen többé észrevehető, csak az egészben.”³⁰ Rousseau a problémakezelés alapesetét választotta: megszüntette a probléma forrását. A modern demokratikus állam az egyház vetélytársaként jelent meg egy új területen, az ember evilági megváltásában.

A demokrácia problémájára – hogyan, milyen feltételek esetén élhetnek együtt egyenlő emberek szabadon és rendben? – ez előbbi kiegészítő válasza volt a civil vallás. A társadalmi állapot, a demokrácia, úgy tűnik, csak nem jogi és nem racionális eszközökkel tartható fenn, mint a civil vallás. Minden, ami „megbontja a társadalom egységét, az semmit nem ér; azok az intézmények, amelyekben az ember meghasonlik önmagával, semmit sem érnek”.³¹ Ezzel szemben a civil vallás üdvös, „amennyiben, összeköti az istenhitet a törvények szeretetével s a polgárokat a maga iránti rajongásra neveli, s arra tanítja őket, hogy az államot szolgálván az állam védőistenét szolgálják. Valamiféle teokrácia ez, amelyben nincs más főpap, mint a fejedelem, és nincsenek más papok, mint az elöljárók. Így hát meghalni a hazáért annyi, mint mártíromságot szenvedni; törvénysértést elkövetni istentelen dolog; s a bűnöst kiközösíteni annyi, mint az Isten haragját zúdíítani rá: *Sacer estod*”.³²

A törvényhozó feladata, hogy „megtalálja, milyen meggyőződés által tesz leginkább jót városával, s aztán ennek érdekében minden eszközt felkutasson, hogy mi módon lehetne elérni, hogy az említett kérdésekről az egész polgárság egész életében dalban, mítoszban és beszélgetésben mindig ugyanazt a nézet vallja” (Platón: *Törvények* 664a). A politikai vallás lényeges eleme, hogy a politikai társulás felé fordítja az emberek figyelmét, energiáit. Azt az egyén felett állónak ismerteti el, amely olyannyira transzcendens, hogy még az egyéni élet feláldozását is megéri. Noha a kereszténységgel sok baj van, a vallás nélkül nem létezhet politikai társadalom Rousseau szerint. A demokrácia rendjének megkérdőjelezetlen feltételének tartotta a civil vallást. Ugyanis ez a vallás az, ami megtanítja az állam polgárait kötelességeikre. Tehát bármilyen, az állam számára hasznos erkölcs vagy világkép: vallás, amely az állam iránti kötelességeikre szorítja a polgárokat. Ezzel Rousseau elindítója lett a szekuláris és csak politikai szempontokból ellenőrzött politikai vallások burjánzásának.

*

³⁰ ROUSSEAU: *Emil*, 9.

³¹ ROUSSEAU: *Értekezések*, 601.

³² *Uo.*

A Rousseau-féle demokratikus általános akarat változatai megbuktak 1945-ben, majd 1989-ben. A győztes az amerikai demokrácia mítosza lett: az az ígéret, hogy mindenki törekedhet ambíciói kielégítésére, és lehetősége is van rá. Ezt jelenti a gyakorlatban a társadalom, az intézmények nyitottsága, ezért a liberális demokrata nyitott.

„Négy évvel ezelőtt előttem álltam és elmondtam a történetemet, egy fiatal kenyai férfi és egy fiatal kansasi asszony történetét, akkor nem voltak sem jómódúak, sem ismertek, de hittek abban, hogy Amerikában a fiuk bármi lehet, amit csak kigondol. Ez az az ígéret, ami ezt az országot mindig megkülönböztette, az, hogy kemény munka és áldozat révén mindannyiunk követheti egyéni álmait [...] Ezért állok itt ma este.”³³

A győztes demokráciamodellemben az igazságosság nem a *sum cuique* (kinek-kinek a magáét), hanem az egyenlő esély mindenki számára a vágyainak kielégítésére, azaz a többiek elismerésének megszerzésére. Ezért mérik a demokrácia „jóságát” az esélyegyenlőséggel és a társadalmi mobilitással. Az egymással ütköző vágyakról így nem kell lemondani, nem kell azokat az általános akarat vagy a törvényhozó révén átalakítani, mindenki lehet hiú, mivel előbb-utóbb kielégítheti az ambícióját. Az epikureus emberek szabad és egyenlő világa lehet rendezett. A győztes felfogás természetesnek és legalább következményeiben jónak tekinti az ambíciót, és a korlátozását szabadsághiánynak, zsarnokságnak, elnyomásnak, rasszizmusnak nevezi, egy egész elítélő szókinccsel írja le.

A liberális demokrácia kánonjában ma kiemelkedő jelentőségű Rawls az önbecsülést az egyik legfontosabb jószágnak tekintette. Az önbecsülést azonban a többiek megbecsülésétől tette függővé, az egyenlő szabadok világában fontos „önbecsülés normálisan a többiek megbecsülésétől függ”.³⁴ Rawls azonban azt feltételezte, hogy lehet egyenlőségen alapuló önbecsülés, és mindenki megelégszik azzal, amit a demokrácia igazságos (méltányos) intézményei a számára nyújtanak. Az „igazságosság-fogalom kívánatos tulajdonsága, hogy nyíltan ki kell mondania az emberek egymás iránti megbecsülését. Ezen a módon biztosítják a saját értékességük érzetét.”³⁵ Az önbecsülés a legfőbb jó, és az igazságosságnak ez adja meg az értelmét. Azonban mindenkinek kijár-e az a megbecsülés, amire vágyik, amire igényt tart? Nincsenek-e más javak, amik fontosabbak? Például a hamisan játszó zenészt ünnepelni kell-e, ha erre vágyik? Rawls szerint az igazságosság a mindenki számára a maga megkívánta megbecsülést jelenti. És ha az önmegbecsülés csorbát szenved, azaz nem kap akkora megbecsülést a többiektől, mint szeretné, akkor az igazságtalanság.

„Az önbecsülésnek a talán legfőbb elsődleges jöként való nyilvántartása annak a hatalmas jelentőségét hangsúlyozza, hogy mit gondolunk arról, mások hogyan értékelnek minket [...] az, hogy miként értékelnek valakit a többiek, függ a jövedelem és vagyon elosztásában betöltött relatív helyétől. Ez esetben a magasabb státusz több anyagi eszközt feltételez, mint ami a társadalom többsége számára elérhető. Így nem lehet mindenki-

³³ Barack Obama beszéde 2008 augusztus 8-án.

³⁴ John RAWLS: *A Theory of Justice*, Harvard UP, 1971, 178.

³⁵ Uo. „Minden elsődleges jószágot – szabadságot és lehetőséget, jövedelmet és gazdagságot, és az önbecsülés alapjait – egyenlően kell elosztani, hacsak ezen javak egyikének egyenlőtlen elosztása nem a legkevésbé előnyös helyzetűeknek kedvez.” (Uo., 303.)

nek legmagasabb státusza, és egyvalaki pozíciójának javítása másokénak a leromlásával jár. Lehetetlen a társadalmi együttműködés az egyes önbecsülésének feltételeinek javítására: a státusz eszközei rögzítve vannak, és az egyik nyeresége veszteség a másik számára. Nyilvánvalóan ez a helyzet nagy szerencsétlenség. A személyek szembekerülnek egymással az önbecsülésre törekvésük során [...] Ezért a legjobb megoldás az önbecsülés elsődleges javát az alapvető szabadságok megadásával támogatni amennyire lehet, amelyek valóban egyenlők lehetnek, ugyanazon státuszt biztosítva mindenki számára.”³⁶

Rawls azt remélte, mint Montesquieu vagy Fukuyama, hogy a demokrácia az egyenlőség szeretete és szerénységgel, a partikuláris érdekek, vágyak feladásával párosul.³⁷ De ha az önbecsülés a többiek státuszával történő összevetés terméke, és annak megállapításának terméke, hogy másoknál nagyobb a gazadagságunk, státuszunk, megbecsültségünk, akkor az önmegebecsülés nem mindenki számára elérhető pozicionális jószág. Azaz némelyeknek lesz, de az alacsony státuszúaknak – szükségszerűen a többségnek – nem lesz. És mivel ez relatív jószág, csak egymás kárára növelhető. Rawls következtetése természetesen nem a hobbesi erőszak vagy a rousseau-i emberátalakítás, hanem az ész egalitárius utópiája.

De elfogadják-e az egyenlőséget a liberális demokrácia polgárai, ami az ambícióik korlátozásával vagy teljes feladásával jár? Az amerikai demokrácia megfigyelői szerint nem.

Amit a demokraták az egyenlőség szeretetének tekintenek, az pusztán a régóta jól ismert engedetlenség és lázadás szelleme, minden politikai társulás (és a Sátán miatt a kozmosz) gondja. A már idézett John Adams szerint „Minden ember gyűlöli a felsőbbiséget, de senki sem szeretne egyenlő lenni, mindenki arra vágyik, hogy mindenki más felett álljon”. Az egyenlőség szeretete annyiban igaz, hogy mindenki szeretne mindenki mást a maga szintjére lehozni, de ezután „szeretné maga alá nyomni”.³⁸ Az egyenlőség nem természetes, hanem egy politikai igény, amit elsősorban a modern állam próbál erővel, kényszerrel megteremtteni, miközben végtelen számú kivételt és előjogot harcolnak ki maguknak a demokráciában a demokraták. Egyenlőség helyett láthatóan pozíciószerezésre vagy -őrzésre törekszenek.

Az amerikai demokrácia máig klasszikus leírója, Tocqueville szerint az egyenlőkből álló demokráciában mindenki pozícióra törekszik, ezért az emberek nyugtalanok és kiélegítetlenek. A demokratikus századokban az emberek a könnyű sikerre törekszenek,³⁹ elégedetlenek a helyzetükkel, ezért csak tolongás, ütközés van, és nincs nyugalom. A demokrácia kellemetlen nyüzsgés, szüntelen egymás taposása a pozícióra törekvés közben, hogy kiemelkedhessenek az egyenlők közül.⁴⁰ „Az Egyesült Államokban az ember legelőbb azon ütődik meg, hogy milyen rengetegen törekszenek adott helyzetük megváltoztatására [...] Nincs az az amerikai, akit ne emésztene a felemelkedés vágya.”⁴¹ Szüntelen

³⁶ *Uo.*, 544–546.

³⁷ Vö. MONTESQUIEU: *A törvények szelleméről*, Osiris, Budapest, 2000, 101–102; FUKUYAMA: *I. m.*

³⁸ ADAMS: *I. m.*, 209.

³⁹ TOCQUEVILLE: *I. m.*, 611.

⁴⁰ *Uo.*, 641.

⁴¹ *Uo.*, 882.

gyarapodni akarnak anyagiakban, hatalomban és hírnévben. Senki sem gondolja, hogy a helyén lenne, de nincs is senkinek sem helye az egyenlők világában. A pozíciók ideiglenesek, ezért nyugtalan az amerikai demokrácia. Az egyenlőeknek feltételezett emberek világából mindig ki akarnak tűnni az emberek, és akiknek ez nem sikerül, azok a kitűnőket igyekeznek utánozni, és felzárkózni hozzájuk. Az „előrejutás gondolata minden elmét kecsgetet; minden szívben egyszerre ébred sóvárgás a felemelkedés után: minden ember el akarja hagyni posztját. A nagyravágyás határozza meg az általános közérzetet [...] a demokratikus népeknél az ambíció heves és folyamatos”.⁴²

A korlátok hiányában az emberek gyorsan emelkednek és süllyednek, utánozzák és irigylük egymást. Az egyenlőség „nyughatatlan becsvágyat” gerjeszt.⁴³ Az egyenlőség, a tekintély és a hierarchiák hiánya így rendezetlenséget eredményez: „Az Egyesült Államokban uralkodó egyetemes mozgás, a szerencse forgandósága, a magán- és közvagyon állandó változása a lelket lázas izgalomban tartja [...] Az amerikai egész élete olyan, mint egy játszma, mint egy forradalom, mint egy nagy csata.”⁴⁴

Az összes előjog megszüntetését hozza az egyenlőség, így formálisan mindenki előtt nyitva áll minden út, ezért megnő a nagyravágyás. Az egyenlőség mindenkit a siker reményével kecsgetet, miközben lehetőségeik lényegesen alig különböznek, és ha mégis, az tiltakozást vált ki. A kudarc, a ki-nem-emelkedés, az előre-nem-jutás réme és való-sága folytonos feszültséget teremt. Az egyenlőség nem tud mindenkit kielégíteni, mivel „nagyjából egy szinten van mindenki, a legcsekélyebb eltérés is bántó”.⁴⁵ Az egyenlőség felgyújtja a vágyaikat és ugyanakkor lehetetlenné teszi kielégítésüket, ezért a demokrácia emberét a vágyai szüntelenül a központi hatalom felé vezérlik, amit az egyedüli és szükségyszerű támasznak lát. Tocqueville következtetése hasonló Hobbeséhoz és Rousseau-éhoz: az egyenlőség erősíti a központi hatalmat.

A felszabadított rabszolga a „színházakban még aranyért sem vásárolhatja meg a jogot, hogy volt gazdája mellé ülhesse”,⁴⁶ mivel ha az nem akar mellette ülni vagy élni, és ha amaz mellé ül vagy költözik, akkor arrébb megy, ezért az elismerésre vágyók az államhatalmat használnák fel az elismerésük kikényszerítésére. A főhatalom révén rombolnák le vagy szállnák meg azokat az intézményeket, viszonyokat, amelyekben nem kapják meg a maguk számára igényelt elismerést.

Másrészt a hiúság, a megbecsülésért, kitűnésért vívott szakadatlan verseny elsősorban gazdaságinak tűnik a liberális demokráciában, mivel „egyedül a pénz révén lehet nyilvánvalóan különbözni a többiektől és kiválni”.⁴⁷ Ezért e rezsím a többenél jobban ki van téve a gazdaságnak, pontosabban a gazdasági növekedésnek. Tocqueville leírása szerint az egyenlőség és a verseny növeli a központi hatalom súlyát és szerepét a demokráciában.⁴⁸

⁴² Uo., 884.

⁴³ Uo., 637.

⁴⁴ Uo., 575.

⁴⁵ Uo., 757.

⁴⁶ Uo., 490.

⁴⁷ Uo., 864.

⁴⁸ Bővebben lásd MOLNÁR Attila Károly: *Tocqueville esete a demokráciával*, *Kommentár* 2006/4., 24–42.

Az egyenlőség körülményei között nem valamilyen hierarchia, hanem a többiek, az arctalan tömeg gátolja az egyént az előrejutásban, a sikerben. „A siker lehetősége felizgatja, a siker bizonytalansága bosszantja; cselekszik, megfárad, elkeseredik. Mindazt, ami valamiben túlmegy a lehetőségein, vágyai elé tornyosuló akadálynak tekinti.”⁴⁹ És az „egyenlőség bárkinek lehetővé teszi, hogy bármit elérjen, de fékezi a gyors előrejutást [...] csak bizonyos számú nagyságnak jut tér, s mert a hozzájuk vezető út megkülönböztetés nélkül nyitva áll valamennyi polgár előtt, mindenki előmenetelének le kell lassulnia”.⁵⁰ Ezért hajlamos személytelen okokat (a „rendszer”) keresni kudarcai magyarázatára, ami demokratikus; míg ha személyekben vagy csoportokban véli kudarc forrását megtalálni, az értelemszerűen antidemokratikus, hiszen a feltételezett egyenlőséget vonja ezzel kétségbe. Az egyenlőséggel megszűntek az egyén vágyait korlátozó kiváltságok, s lett helyette verseny, bizonytalanság, szorongás és önzés. Az egyenlők versenye a többség számára ugyanolyan helyzetet eredményez szükségszerűen, mint a hierarchiában.

Az amerikai demokrácia büszke egyenlők világa, Szent Ágoston *civitas terrenája* és a Hobbes által leírt *conditio humana*. Azonban Szent Ágoston és Hobbes arra a következtetésre jutottak, hogy a büszkék csak egy abszolút hatalom alatt élhetnek békében. Míg a liberális demokrácia azon alapul, hogy a rend problémája megoldható abszolút büntető hatalom nélkül is a szakadatlan gazdasági növekedéssel, ami csak fenntartása miatt kíván meg erős központi hatalmat. A gazdaság növekedése ugyanis mindenki számára nyújthat valamekkora kielégülést vagy annak reményét. Így az állam egyre inkább gazdasági egységgé válik, és abszolút büntető vagy pszeudo-vallásos hatalom helyett egy bürokratikus-menedzser igazgatási hatalom alakul ki. Kérdés, melyikben nagyobb az elismerésre vágyók szabadsága.

A szegénység már régen nem az éhezés miatt probléma Európában, hanem a kielégületlenségből fakadó társas bajok, a „relatív depriváció” miatt. Mivel a pozicionális javak szűkösek, ezért a megbecsülés csak keveseké lehet, és a többség hiúsága, önbecsülés-vágya kielégíthetetlen marad. A liberális demokrácia győztes mítosza azt tartalmazta, hogy mindenki egyenlő, és egyenlő esélyei vannak a megbecsülés megszerzésére e földi életben, csak idő és türelem kérdése: mindenkinek lehet egy nagy háza, egy nagy autója, egy jó felesége. Vagy ha neki nem is, a gyermekének biztosan. Mindenki fokozatosan léphet előre a megbecsülés forrását jelentő fogyasztási javak, a munkavégzés fajtája terén. Ez természetesen állandó növekedési nyomást jelentett a gazdaságra – a javakat növelni kell, és az alacsonyabb presztízsű munkákat valakiknek el kell látniuk, akik nem a demokrácia tagjai, ezért ambícióik nem jelentenek politikai nyomást. Perioikoszok a perifériáról. Mi lesz azonban ezzel a mítosszal, megnyugvást hozó reménnyel a gazdasági stagnálás esetén? Lesz-e más mítosz az egyenlő ambíciózusok békés együttélésnek megoldására?

*

⁴⁹ TOCQUEVILLE: *I. m.*, 286.

⁵⁰ *Uo.*, 885.

gyar:
a hel
lene:
világ
teket
elmé
embe
[...]

A
irigyl
tekin
mokl
állan
egy já

A:
nyitva
mény
az tilt
sága f
„nagy
felgyl
embe
sége
éhez:

A:
got, h
ha am
hataln
le vagy
a mag

Má
gazdas
vánval
téve a g
egyenl

Hobbesnak a különféle anarchikus vallási próbálkozások kudarca után megfogalmazott megoldása, az egyenlők szabályozott versenye a liberális demokráciának nevezett modell számára kedves. Azonban Hobbes szerint a verseny veszteségeinek rendben tartása miatt szükség van kényszerre, erőszakra, autoritásra. Rousseau demokráciája az egyenlők versenyét küszöbölné ki, mint egykor az eretnekmozgalmak, az egyén kollektivitásba történő beolvasztásával a törvényhozó nagyszerű lelke és az általános akarat révén. Ezze szemben a liberális demokrácia megőrzi az egyenlők versenyét. Sőt evolucionista módon dicsőíti azt, mint a – gazdasági, tudományos és minden elképzelhető – haladás és fejlődés zálogát. Ezzel hallgatólagosan elfogadja Szent Ágoston képét, aki szerint Róma a polgárai versengő dicsvágya miatt lett birodalom és omlott össze. Azonban a rend problémájára Hobbestól eltérő módon válaszolt a liberális demokrácia: a vesztesékek nem kell kényszerrel a rendben tartani, elégséges a belátható pozíciószerezés, a javulás ígérete. Ezért a rend problémája egyre inkább a gazdasági növekedés problémája lett. Bár az egyenlők versenyének ideológiája szerint e verseny önmagában növekedést eredményez, az államnak mégis egyre inkább az lett a feladata, hogy érezhető gazdasági növekedést érjen el, és tartsa fenn a javulás reményét a rend érdekében. (Az külön kérdés, hogy a modern gazdaságot a győztes amerikai gondolkodás szerinti verseny jellemzi-e, amikor a szereplők monopol-, oligopol-helyzetre törekszenek, és némelyiknek akkor hatalma van, amiről tronkai Vencel – Günther von Zschwitz – még álmodni sem merne volna. Azonban e verseny-metafora győzelme előtt a kontinensen inkább az a képzet uralkodott, amely a modern gazdaságot inkább egy túl jól szervezett üzemhez, gépezethez, mechanizmushoz hasonlította.)

A kontinentális demokrácia az „általános akarat” modelljén (törvényhozón, civil valóságon) alapult, amit legyőzött és amitől ma retteg a győztes liberális demokrácia, és amitől az európai status quo felborítását eredményezhetné. A győztes amerikai modell a gazdaság szakadatlan növekedésén alapul, ez ébren tartja az ambíciók, presztízsigények kielégítésének reményét mindenki számára. A politikai hedonizmus azonban, úgy tűnik, nem működhet tartósan,⁵¹ legalábbis nem a periféria országaiban. Mi lehet gazdasági növekedés nélkül? Esetleg a hierarchia valamilyen módon történő visszaépülése és az egyenlőség hipotézisének feladása? Vagy a hiúság és presztízsigények mérséklése lelkiismeret, vallás révén, amit Tocqueville elengedhetetlennek tartott?⁵² Vagy egyik sem, hanem polgárháborúk, konfliktusok, puccsok világa?

⁴² Uo., 8

⁴³ Uo., 6

⁴⁴ Uo., 5

⁴⁵ Uo., 7!

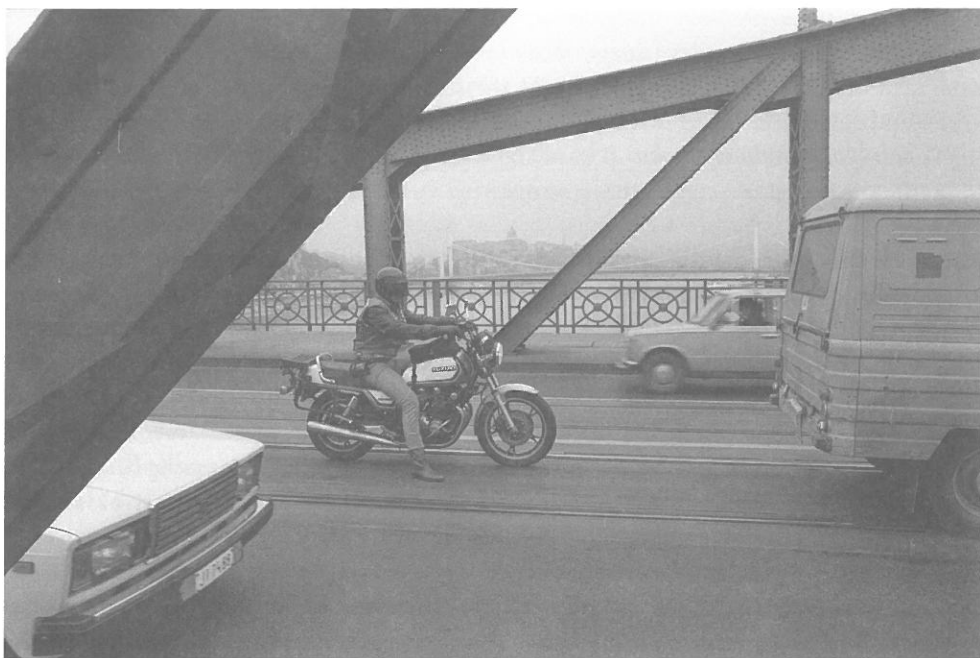
⁴⁶ Uo., 4!

⁴⁷ Uo., 8!

⁴⁸ Bőveb

⁵¹ Michel CROZIER – Samuel P. HUNTINGTON – Joji WATANUKI, *The Crisis of democracy*, New York UP, 1975.

⁵² Lásd MOLNÁR: I. m. Vö. Rémi BRAGUE, *Are Non-Theocratic Regimes Possible?*, *The Intercollegiate Review* 2000. tavasz, 3–12.



Motorbiciklis a Szabadság hídon



Szabadság híd, részlet